

Compréhension et histoire chez Dilthey*

Par Csaba Olay

L'un des principaux acquis de la pensée herméneutique de Dilthey réside dans la mise en évidence des caractéristiques propres aux sciences humaines. Bien que Dilthey n'ait pas réussi à réaliser une version satisfaisante de la fondation épistémologique des sciences de l'homme, Herbert Schnädelbach pouvait caractériser l'impact de Dilthey sur les sciences de l'homme comme étant presque insurpassable : « on exagère à peine lorsqu'on dit que tout ce qui s'est passé jusqu'à maintenant ne sont que des annotations ajoutées au travail de Dilthey¹. » Sans doute Dilthey a-t-il défendu pour la première fois une thèse dualiste dans la théorie de la science, et ce faisant il a ouvert une discussion sur l'unité ou la pluralité de ce qu'on appelle « science ». La caractérisation diltheyenne des sciences humaines – « les sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) – a distingué de deux groupes autonomes de sciences. Il a ainsi élaboré dans ses ouvrages plus tardifs une herméneutique afin de donner de solides fondements aux sciences humaines. Dans ce qui suit, je traiterai l'œuvre de Dilthey complétée par l'« annotation ajoutée » que représente l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Gadamer a élaboré sa position à travers d'un dialogue intime et intensif avec la position de Dilthey², tout en transformant la conception de la particularité des sciences humaines. Je discuterai dans un premier temps la conception centrale de la compréhension dans l'œuvre tardive de Dilthey et, ensuite, j'examinerai le rapport complexe de Gadamer à l'entreprise diltheyenne. Je montrerai que la reprise du projet de Dilthey par Gadamer approfondit l'image des sciences humaines, mais renonce à les analyser du point de vue de leur scientificité. Et il en va de même de la conception de la compréhension³.

A ce questionnement on pourrait commencer par objecter que c'est une approche partielle de l'œuvre de Dilthey et se réduit à une « appropriation herméneutique », parce qu'il n'était pas un philosophe appartenant entièrement à la tradition herméneutique. Il est même possible, en outre, de renforcer cette objection en disant que la référence à l'herméneutique réduit la complexité des projets philosophiques diltheyens, parce qu'il a intégré dans ses œuvres des influences diverses, par exemple positivistes. Ainsi, il semble que le centre de son œuvre se trouve dans les sciences de l'homme que seuls ses écrits ultérieurs abordent herméneutiquement. Pour répondre à ces objections, il ne s'agit pas d'enfermer la pensée de Dilthey dans le cadre d'une question trop étroite. S'attacher de manière trop littérale aux dénominations des mouvements intellectuels serait stérile. Quant à Dilthey, son projet principal a été de fonder épistémologiquement les sciences humaines, et il l'a fait sans aucune référence

* Ce travail a été préparé au sein du groupe de recherche « Herméneutique » de MTA-ELTE, avec le soutien de la Bourse de Recherche Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences et du projet K 81997 de Fonds National de la Recherche Scientifique (OTKA).

¹ H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, p. 154.

² J.-Cl. Gens remarque sur ce point que la « critique de Dilthey est si essentielle à la définition du projet de *Vérité et méthode* qu'il est possible de voir dans ce philosophe l'interlocuteur principal de l'ouvrage. » (J.-Cl. Gens, « Gadamer et l'Ecole de Göttingen : les deux voies de l'herméneutique post-diltheyenne », in : G. Deniau – J.-Cl. Gens (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris 2004. p. 209.) Cet avis exagère néanmoins la signification du thème des sciences de l'esprit dans le cadre de l'herméneutique gadamérienne, au détriment de la philosophie antique grecque (surtout Platon et Aristote), de Hegel et de Heidegger. La question de la vérité de l'art est par ailleurs une idée étrangère à la pensée de Dilthey.

³ Ces aspects ne sont pas concernés par la légère autocritique de Gadamer par rapport à sa lecture de Dilthey : « Im ganzen würde ich anerkennen, daß ich, wie im Falle Schleiermachers, auch im Falle Diltheys der Profilierung meiner eignen Ideen zuliebe Einseitigkeiten begangen habe. » (H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick: Gesammelte Werke* 10, Tübingen 1995. p. 199.)

à l'herméneutique. Malgré cela, on peut dire qu'une certaine structure herméneutique était dès l'origine à l'œuvre dans sa pensée, dès *l'Introduction aux sciences de l'homme*. Il s'agit de ce qui fournit la matière des sciences de l'homme : la structure d'interdépendance réciproque et mutuelle d'un tout et de ses parties qui caractérise tout objet des sciences de l'homme, la totalité de la vie intérieure, une action, un texte, une culture. Cette structure élémentaire est moins visible du fait que Dilthey admet, dans *l'Introduction*, que « l'expérience intérieure » peut constituer la possibilité de la matière des sciences de l'homme, mais il reste vrai que, dans un certain sens, l'herméneutique n'est pas une découverte du Dilthey tardif⁴.

Avant l'analyse de son programme, il nous faut reconnaître que, comparé à Dilthey et à son époque, le problème des fondements épistémologiques des sciences humaines est devenu une question moins centrale et urgente. C'est en partie le résultat du changement de la situation des sciences. Les disciplines scientifiques proliféraient bien après les recherches de Dilthey, et l'événement le plus important par rapport à notre contexte est l'émergence d'un troisième groupe de sciences : les sciences sociales, en premier lieu, la sociologie et l'économie. Dilthey les a connues dans un état embryonnaire, ne sachant pas combien ces disciplines deviendraient puissantes plus tard. Car c'était durant la première décennie du 20^{ème} siècle que les œuvres fondatrices de la sociologie sont parues et que, en même temps, l'économie a acquis le statut d'un moyen effectif de gouvernement. Au fond, ce développement ne met pas en question les recherches de Dilthey, mais invite à passer de sa dichotomie à une trichotomie. En remplaçant la dichotomie des sciences de la nature et des sciences de l'homme par la trichotomie des sciences de la nature, des sciences sociales et des sciences de l'homme, le problème se transforme, mais pas fondamentalement, parce que la portée principale de l'investigation de Dilthey concerne la spécificité des sciences humaines, et celle-ci reste un problème, même lorsque les sciences sociales sont considérées comme un troisième groupe des sciences.

En revenant au programme philosophique de Dilthey, il est important de noter qu'il a voulu fonder les sciences de l'esprit et les travaux de l'Ecole historique⁵ sur « l'homme tout entier », et il en résulte que sa pensée s'est développée comme « philosophie de la vie ». Le terme, pas usuel en français et en anglais, désigne en général, en un sens un peu faible, la centralité de la vie (*Leben*), dont le concept s'oppose fortement à la philosophie classique moderne qui se fonde sur le sujet, sur la conscience ou sur la pensée abstraite. Chez Dilthey, le concept de « vie » est le programme d'une saisie non partielle et non déformée de la vie facticielle, Dilthey étant convaincu que la perspective épistémologique de la philosophie moderne a déformé la description de la vie humaine : « Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de penser⁶ ». Cette critique conduit au point de départ de Dilthey, à « l'homme tout entier » comme étant un être « dans la diversité de ses capacités, cet être qui veut, sent, et qui a la faculté de représentation » (*dies wollend fühlend vorstellende Wesen*). Aux yeux de Dilthey, il est essentiel que « le processus vital réel » ne peut pas être saisi par la composition des trois dimensions de la représentation, du sentir et du vouloir. Ils constituent seulement divers aspects du processus vital réel qu'il faut entendre dans son

⁴ Voir Gens *op. cit.*, p. 157 : « L'unité herméneutique de la pensée diltheyenne », et la remarque de Schnädelbach « In der Dilthey-Interpretation ist bis heute umstritten, wie sich die *psychologischen* zu den im engeren Sinne *hermeneutischen* Anteilen in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften zueinander verhalten. »

⁵ Dilthey, *Œuvres* 1, p. 146-147.

⁶ *Ibid.* p. 148-9 (GS I, XVIII).

intégralité⁷. On voit donc pourquoi Dilthey refuse clairement la réduction de l'homme aux fonctions intellectuelles. Plus tard, il a désigné ce programme comme étant le centre de son œuvre : « la tendance, prépondérante de ma pensée philosophique, à vouloir comprendre la vie à partir d'elle-même⁸ ». D'un autre point de vue, la réduction de l'homme entier dans la philosophie moderne correspond à celle de l'expérience, qui constitue l'autre aspect essentiel du projet diltheyen. Sur l'arrière-plan de la réduction de l'expérience par la philosophie moderne, Dilthey se donne pour tâche de fonder la philosophie sur l'expérience globale, non-réduite, non-mutilée, non-corrompue : « Mais, jusqu'à présent, on n'a jamais encore mis à la base de l'activité philosophique une telle expérience totale, complète, sans mutilation⁹ ».

Heidegger a découvert dans cet aspect de l'œuvre de Dilthey une intention vraiment philosophique qui peut être séparée du projet de la fondation épistémologique des sciences de l'esprit. Et mettant au centre de l'attention la description de la vie facticielle, Heidegger ne s'intéresse pas à l'accusation usuelle du relativisme, mais déclare quand même qu'il faut, en philosophie, se libérer de la peur du relativisme – une remarque dirigée aussi contre Husserl¹⁰. Husserl a caractérisé dans son étude programmatique « La philosophie comme science rigoureuse » la position de Dilthey comme un relativisme qui se réfute lui-même, et, de fait, c'est un argument souvent répété contre l'historisme qu'il conduit nécessairement au relativisme. Bien que les présuppositions de la critique du Husserl n'aillent pas de soi, Dilthey s'est plusieurs fois confronté à cette critique. Dans la correspondance avec Husserl, il l'a énergiquement rejeté, mais il percevait ce problème jusqu'à la fin de sa carrière. Il a résumé les difficultés à l'occasion du discours de son 70^{ème} anniversaire en 1903 ainsi :

J'entrepris de chercher la nature et les conditions de la conscience historique, c'est-à-dire une critique de la raison historique. Finalement, cette tâche m'a conduit à aborder le problème le plus général : une contradiction insoluble surgit quand la conscience historique est poussée jusqu'à ses dernières conséquences. La finitude de tout phénomène historique, qu'il s'agisse d'une religion, d'un idéal ou d'un système philosophique, et par la suite la relativité de toute appréhension humaine de l'ensemble des choses, est le dernier mot de la vision historique du monde : tout s'y écoule, rien n'y demeure. Contre cela s'élèvent le besoin qu'éprouve la pensée d'une connaissance universellement valable, et l'effort qu'accomplit la philosophie pour l'atteindre. La vision historique du monde a libéré l'esprit humain des dernières chaînes que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisées, mais où sont les moyens permettant de surmonter l'anarchie des convictions qui menace de se répandre¹¹ ?

Dans ce passage, le problème du relativisme renvoie, logiquement, à la critique de la raison historique, qui se trouve déjà dans la première élaboration du projet de la

⁷ GS I, XVIII. Voir aussi : « Vorstellen, Wille, Fühlen sind in jedem status conscientiae enthalten und sind in jedem Augenblick des psychischen Lebens fortgehende Äußerungen desselben in seiner Wechselwirkung mit der Außenwelt ». (GS XIX, 390)

⁸ Dilthey, *Œuvres* 1, p. 39. Pour Dilthey, la considération suivante sert comme point de départ inébranlable : « Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann » (GS VII, 261).

⁹ Dilthey, *Œuvres* 1, p. 283 (GS I, 123). Vers la fin de sa vie, Dilthey considérait, rétrospectivement, cette idée comme la pensée fondamentale de son œuvre : « Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit. » (GS VIII, 175).

¹⁰ « Man bringt Dilthey unter dem Begriff des Historismus und fürchtet in ihm das Gespenst des Relativismus; aber wir müssen die Furcht vor diesem Gespenst verlieren » (GA 59, 154).

¹¹ Dilthey, *Œuvres* 1, p. 35-36.

fondation des sciences de l'esprit¹². Le sens de la référence patente à Kant n'est pas très clair à première vue. En fait, il s'agit du double sens de l'adjectif « historique » : d'une part, la raison située dans l'histoire est l'objet de la recherche, et d'autre part, le sujet qui recherche, qui mène l'investigation, est historique au sens d'un enchaînement dans une époque historique. Ce dernier aspect veut dire l'historisation de Kant ou la critique de la raison supra-historique chez Kant. L'homme compris dans sa totalité n'est pas un être anhistorique : « l'homme comme fait antérieur à l'histoire et à la société est une fiction de l'explication génétique¹³ ».

L'idée de l'historicité n'était pas une innovation de Dilthey qui a souvent souligné sa dette à l'égard de l'école historique. Déjà Droysen conçoit, à la suite de Hegel, l'homme pensant comme un résultat historique, comme le produit des influences intellectuelles et spirituelles qui caractérisent une situation spécifique à une époque spécifique. En outre, Droysen voit dans les préjugés un obstacle pour la recherche de l'historien. Chez lui, en conséquence, l'histoire veut dire deux choses différentes : d'un côté, il s'agit de l'histoire comme d'une chaîne complexe d'événements qu'on peut étudier, de l'autre côté, il s'agit d'une histoire qui est derrière nous, une histoire qui nous détermine, dont nous sommes le résultat, sans que nous en ayons conscience.

Au cours de la première approche des sciences de l'esprit, Dilthey ne développe pas une théorie élaborée de la compréhension. Mais cette théorie plus tardive, c'est-à-dire l'herméneutique est développée afin de garantir l'objectivité de la connaissance. Dès le début de ses études, Dilthey connaissait Friedrich Schleiermacher, le père fondateur de l'herméneutique moderne, et il a même consacré une étude longue à sa vie et à sa pensée. Mais ce n'est que dans l'étude célèbre sur la naissance de l'herméneutique de 1900 (*Die Entstehung der Hermeneutik*) que Dilthey définit plus précisément les opérations de la compréhension et de l'interprétation et leur rôle pour une fondation herméneutique des sciences humaines. Cependant son point de départ est la question de « la connaissance *scientifique* de l'individu, voire des grandes formes singulières de l'existence humaine dans sa singularité¹⁴ », et c'est dans ce but qu'il cherche à déterminer la compréhension et l'interprétation. Dilthey appelle compréhension « le processus dans lequel nous reconnaissons, à partir de signes donnés de manière sensible, un fait psychique dont ils sont la manifestation, et il entend sous l'interprétation une compréhension des « expressions de vie durablement fixées » qui est conforme aux règles de l'art¹⁵.

Il est important de souligner que cette définition étend le terrain de l'interprétation, et par conséquent, celui de l'herméneutique. Dans la tradition de l'herméneutique, du moins chez Schleiermacher, l'interprétation (*die Auslegung*) concernait la « parole » d'un autre (*die Rede eines Anderen*), orale ou écrite, et, par conséquent, la limitation de la tâche de l'interprétation au domaine langagier était

¹² Voir sur ce thème J.-Cl. Gens (*La pensée herméneutique de Dilthey*, Villeneuve d'Ascq 1997, 33 sq.) qui dit que la formule ne signifie le même au début et à la fin de la carrière de Dilthey.

¹³ Dilthey, *Œuvres* 1. p. 189.

¹⁴ Dilthey, *Œuvres* 7. p. 291.

¹⁵ *Ibid.* p. 293. Dilthey intègre ces idées dans l'œuvre plus tardive qu'est *L'Edification ...* : « Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht! Da es aber eine bedeutsame und dauernde Aufgabe ist als Grundlage der geschichtlichen Wissenschaft, so wird die persönliche Genialität zu einer Technik, und diese Technik entwickelt sich mit der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Sie ist daran gebunden, daß dauernd fixierte Lebensäußerungen dem Verständnis vorliegen, so daß dieses immer wieder zu ihnen zurückkehren kann. Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Texte menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik. » (GS VII, 216-217)

évidente. En empruntant à Schleiermacher la détermination « *kunstmässig* » dans la définition de l'interprétation, Dilthey élargit en même temps la portée de l'herméneutique. Il est encore plus important que Dilthey le suive aussi par rapport à l'idée relative à l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Il est impossible d'interpréter si les extériorisations vitales étaient absolument étrangères, et il est inutile d'interpréter s'il n'y avait rien d'étranger en elles. L'interprétation a donc lieu entre ces deux extrêmes¹⁶. Cette pensée vient de Schleiermacher qui a constaté cette position médiane de l'interprétation dans son discours à l'Académie berlinoise sur le concept de l'herméneutique (*Über den Begriff der Hermeneutik*)¹⁷. Il faut souligner ici une difficulté qui concerne l'objectivité de l'interprétation dans les sciences de l'homme. Dilthey reconnaît à la fin de l'étude sur l'herméneutique, en discutant la théorie de Schleiermacher, que le travail de l'interprétation reste toujours incomplet, car le cercle herméneutique empêche d'arriver à une interprétation définitive : l'individu est ineffable. Mais si le travail de l'interprétation n'est jamais définitif, on peut demander comment elle pourrait prétendre être objective ?

Dilthey ne précise pas dans l'étude sur l'herméneutique ce qui rend la compréhension possible. Il constate seulement que « le même esprit humain nous parle dans la pierre, le marbre, les sons musicaux, les gestes, les paroles et les écrits, les actions, l'ordre économique et les constitutions, et demande une interprétation¹⁸ », mais il reste ambigu en ce qui concerne la nature de l'esprit humain. Les considérations plus tardives de *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* avancent l'idée que le fondement de la compréhension est à chercher dans la communauté de celui qui comprend et de ce qu'il comprend :

Chaque extériorisation particulière de la vie représente, dans le domaine de cet esprit objectif, une dimension de communauté. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont pas compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend¹⁹.

Afin d'interpréter quelque chose, chaque individu peut mobiliser des possibilités qui sont au-delà de sa vie propre, mais la compréhension n'est possible que si la différence entre l'individu et ce qu'il cherche à comprendre n'est pas trop grande. Aux yeux de Dilthey, sur la base d'une appartenance au monde commun de l'esprit, l'individu interprétant peut retrouver le Je dans le Tu²⁰.

Gadamer essaie dans *Vérité et méthode* de réinterpréter les sciences humaines par une critique de l'historisme et par une nouvelle conception de la compréhension. Cependant, Gadamer ne veut plus démontrer, contrairement au projet de Dilthey, que les sciences humaines, opposées aux sciences naturelles, constituent un groupe de sciences. Il faudrait plutôt rendre plus plausible qu'il y a certaines expériences,

¹⁶ GS VII. p. 225.

¹⁷ « si tout était absolument étranger l'herméneutique ne saurait absolument pas rattacher son œuvre, de même dans le cas contraire, à savoir lorsqu'il n'y a rien d'étranger entre celui, elle n'aurait pas même besoin de trouver le point d'attache, au contraire, la compréhension serait donnée en même temps que la lecture ou l'écoute » (Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 160-161)

¹⁸ Dilthey, *Œuvres* 7. p. 293.

¹⁹ Dilthey, *Œuvres* 3. p. 100.

²⁰ GS VII, 259. „Aber diese Möglichkeit muß derart im Gemeinsamen einer „geistigen Welt“ verankert sein, daß die Differenz zwischen dem verstehenden Individuum und dem, das verstanden werden soll, nicht mehr entscheidend ist. Mit dem Gelingen des Verstehens verschwindet sie ganz, so daß die Fremdheit des zu Verstehenden sich als relative erweist. Die Übertragung des eigenen Verhaltens auf das fremde ist nur erfolgreich, wenn beide Verhaltensweisen wirklich von derselben Art sind. Sie sind es aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen geistigen Welt. In dieser ist das Verstehen „ein Wiederfinden des Ich im Du“.

certaines « vérités » qui ne peuvent pas être justifiées méthodiquement ou bien par un algorithme. Autrement dit, selon l'idée fondamentale de l'herméneutique philosophique, le domaine de la vérité ne se limite pas aux procédures méthodiques de la science de la nature, mais il y a des connaissances dans le domaine d'art, des sciences humaines et de la philosophie.

Dans les limites de la connaissance méthodique, Gadamer considère que le caractère décisif de la méthode est d'être une procédure standardisée de vérification qui peut être répétée par n'importe qui. Ainsi, le philosophe allemand défend-t-il la thèse selon laquelle les objets d'art et les textes fondamentaux contiennent des vérités qui ne sont pas susceptibles d'une telle vérification méthodique. Par conséquent, l'herméneutique philosophique défend l'idée qu'il n'y a pas de méthode comparable à celles des sciences naturelles dans le domaine des sciences humaines. La justification méthodique est en quête de vérification, elle implique la possibilité de répéter l'opération un nombre indéfini de fois. C'est l'extrême de la standardisation : au cours d'une vérification méthodique, chaque individu voit la même chose et a les mêmes expériences. Ainsi, faire une expérience méthodique, c'est faire des observations pour toutes les autres personnes et au nom des autres personnes²¹. Gadamer ne veut pas mettre en doute la légitimité de la vérification, il ne veut que critiquer l'universalisation de l'idée de la méthode et, par là, limiter sa portée. Il faut reconnaître, selon lui, qu'il y a des domaines où l'idée d'une telle méthode ne peut pas être appliquée. Les sciences naturelles ne sont pas un modèle fécond pour les sciences humaines, et, par conséquent, elles doivent être limitées comme point d'orientation.

La conception de Gadamer peut être considérée comme une variation du programme de Dilthey qui s'est efforcé de décrire les sciences humaines ou les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) dans leur spécificité et a essayé de les établir comme un groupe autonome de sciences à côté des sciences naturelles. De la même manière que Dilthey, Gadamer veut saisir le caractère spécifique des sciences humaines, mais son projet change en même temps profondément le programme de Dilthey, parce qu'il ne cherche plus à démontrer le caractère scientifique des sciences humaines. Au lieu de cela, il traite les sciences humaines comme un type particulier du savoir qui doit être conçu à partir de la tradition de la prudence pratique chez Aristote. C'est pourquoi Gadamer croit que concevoir les sciences de l'esprit à partir du modèle des sciences naturelles est trompeur. Le rapport de Gadamer à Dilthey et, en général, à l'historicisme est double : d'une part, il trouve certaines de ses idées très importantes – par exemple la reconnaissance de l'altérité possible de ce qu'on essaie de comprendre –, mais, d'autre part, il ne peut pas accepter l'historicisation des œuvres et des objets d'art. La conséquence problématique de l'historicisme, c'est que les textes et les objets d'art des époques précédentes sont devenus historiques au sens où ils ne sont plus pertinents pour le présent. Le projet philosophique de Gadamer issu de cette conception peut se formuler comme un historicisme qui reconnaît et réfléchit sa propre historicité. Pour ce programme, le phénomène de la compréhension est essentiel, parce que son analyse devrait aider à légitimer les vérités de l'art et des sciences humaines ; ainsi le rôle central qu'il donne à la compréhension est la raison pour laquelle Gadamer a donné à sa position philosophique le nom « herméneutique ».

Vérité et méthode, en dehors d'établir l'existence des vérités dans ces disciplines, veut se libérer de la subjectivisation de ces domaines qui a été accomplie par la philosophie moderne. Quant à l'esthétique, Gadamer parle d'une « subjectivisation » par la critique kantienne, bien qu'il soit difficile de savoir si l'on peut attribuer cette

²¹ Dans un autre contexte, Kant a fondé la validité universelle subjective du jugement esthétique sur le fait qu'en jugeant esthétiquement, c'est un sujet dépersonnalisé qui se prononce, car il est dépourvu de toute caractéristique particulière, et ainsi le jugement est fait au nom de toutes les autres personnes.

subjectivation à Kant ou à Friedrich Schiller. Dans le domaine de l'interprétation des textes, c'est d'abord l'herméneutique universelle de Friedrich Schleiermacher que Gadamer critique en disant que celle-ci transforme le sens d'un texte en une opinion subjective (*mens auctoris*). En ce qui concerne le soupçon de la subjectivation, Gadamer reste un disciple fidèle de Martin Heidegger qui s'oppose au projet propre à l'époque moderne de fonder la philosophie sur la subjectivité²². Cependant, le reproche de la désobjectivation chez Gadamer est moins radical que chez Heidegger. On le comprend bien du fait que Gadamer ne refuse pas d'utiliser le vocabulaire traditionnel de la philosophie, contrairement à Heidegger qui a essayé d'inventer un nouveau langage²³.

L'essence de la théorie de la compréhension de Gadamer se trouve dans l'ontologie de l'œuvre d'art, dont la thèse fondamentale a deux versants, tous deux relatifs au mode d'existence des œuvres d'art. Gadamer met en rapport l'unité de l'œuvre et la pluralité de ses interprétations. D'un côté, l'œuvre d'art a son être dans la présentation ou représentation (*Darstellung*), sans laquelle elle ne peut pas devenir présente. Autrement dit, les œuvres ne sont pas accessibles hors de leur présentation, c'est-à-dire hors de leur compréhension et interprétation. Il est simplement impossible de placer l'œuvre même à côté de sa représentation ou de son interprétation. Si l'on veut que l'œuvre devienne présente, on ne peut pas en éviter l'interprétation. Le mot *Darstellung* que Gadamer utilise ici peut signifier d'une part faire apparaître une œuvre (comme au théâtre ou au concert, par exemple), et d'autre part en donner une interprétation. Le mot français « représentation » est peut-être un peu trompeur, parce qu'il suggère l'existence indépendante de ce qui est présenté à nouveau. De l'autre côté, les présentations et les interprétations ne sont pas arbitraires, elles sont soumises à l'œuvre même qu'elles cherchent à rendre présentes. C'est toujours une œuvre concrète que la présentation tente de faire apparaître. Ce serait un malentendu de la part de l'interprète s'il voulait lui-même créer l'œuvre d'art. Bien que l'activité de l'interprète doive être créatrice, elle n'est pas absolument libre. C'est l'œuvre d'art elle-même que les interprétations visent à faire valoir, d'où un caractère contraignant de l'œuvre : « Dans tous ces cas, l'œuvre elle-même est distinguée de sa « représentation », mais on méconnaît l'obligation qu'impose l'œuvre d'art quand on tient pour libres et indifférentes les variations possibles de la représentation »²⁴. Même s'il n'y a pas de critères fixes d'une représentation ou une interprétation exacte, il serait fallacieux de conclure à la relativité arbitraire des interprétations²⁵.

En bref, il s'agit d'une représentation de l'œuvre, bien qu'il s'agisse d'une représentation de l'œuvre dans son ipséité. Gadamer conçoit l'être du texte et ses représentations comme solidaires. La théorie de la compréhension chez Gadamer est déterminée en tout par la dichotomie de l'être et de l'apparence, plus précisément par l'idée de l'être à travers ses apparences. Il formule clairement ce point à propos du jeu :

²² Voir la conférence de M. Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes », in M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Francfort-sur-le-Main 2003, pp. 75-96.

²³ Jean Grondin remarque justement : « A la différence d'*Être et temps*, Gadamer n'offre pas vraiment une Analytique de l'existence, centrée sur les existentiels ou la question de l'être. Ce qu'il propose, c'est plutôt une *phénoménologie de l'événement de compréhension*, qui part de certains acquis de l'herméneutique heideggérienne, mais qui sont appropriés d'une manière bien spécifique. » (« Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003, p. 77.)

²⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, tr. fr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris 1996, p. 136 (désormais cité VM).

²⁵ « Il se peut que le critère qui sert ici à mesurer la « justesse d'une interprétation » soit extrêmement mobile et relatif. Mais ce n'est pas parce que la représentation doit renoncer à un critère bien établi qu'elle perd de sa force contraignante » (VM, p. 137).

Le jeu est œuvre (*Gebilde*), cette thèse veut dire : malgré la nécessité d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens (*ein bedeutungshaftes Ganzes*) ; comme tel, il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais l'œuvre est également jeu, parce que, en dépit de son unité idéale, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée »²⁶.

Gadamer utilise la structure de la compréhension dégagée dans l'ontologie de l'œuvre d'art en discutant les sciences humaines, où il s'agit de la description de la compréhension des textes. Le texte, de même que l'œuvre d'art, est lié à sa présentation, c'est-à-dire à sa compréhension, et le philosophe rend justice à cette considération dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*. Le moment nouveau de ces analyses est une description plus détaillée du processus de la compréhension, y compris la structure fine de l'activité interprétative.

Les préjugés de l'interprète sont nécessaires au processus de la compréhension, parce que ce processus se déploie comme une anticipation continuellement répétée du sens du texte entier en vertu de la lecture des parties. Ici, Gadamer s'appuie sur l'idée traditionnelle du cercle herméneutique, selon laquelle il faut entendre réciproquement aussi bien le tout du texte que ses parties. Le noyau de l'idée du cercle herméneutique est la dépendance mutuelle de ces deux facteurs. Le texte entier ne peut être compris qu'à travers les parties, mais le sens d'une partie dépend du tout, dans lequel elle est enchâssée. On doit attirer l'attention sur la présupposition importante de cette conception, qui dit que le sens du texte ne peut pas se montrer par la simple addition des sens des phrases constituant le texte. La métaphore du cercle, en plus, renvoie au fait que le processus de la compréhension n'a pas de point final où le travail de l'interprétation pourrait finir. Dans le processus du comprendre, il n'y a aucun critère par lequel on pourrait constater que la compréhension est complète. En renvoyant au cercle herméneutique, Gadamer souligne le caractère ouvert du processus de la compréhension. Il est bien entendu que j'achève la compréhension quelque part, mais je sais en même temps que les autres comprennent autrement, et que moi-même, je pourrais comprendre autrement une autre fois :

Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement*²⁷.

Quant aux détails, selon Gadamer, la lecture esquisse continuellement le sens du tout du texte, et elle doit parfois corriger les projets sur la base de nouvelles parties. A son avis, la compréhension a lieu à travers un accomplissement d'une « pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens »²⁸. La révision des ébauches du sens s'effectue tant que toutes les parties ne sont pas en accord avec le sens du tout. En outre, la seule objectivité, qui soit réalisable ici, consiste dans l'élaboration réussie des anticipations : « Il n'y a pas d'autre « objectivité » ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration »²⁹. Les préjugés ou la compréhension préalable (*das Vorverständnis*), cela veut dire chez Gadamer, d'une part, la maîtrise de la langue, d'autre part, une certaine connaissance du sujet. Il est facile de reconnaître

²⁶ VM. p. 134-5.

²⁷ VM. p. 318.

²⁸ VM. p. 288.

²⁹ *Ibid.*

que la pré-esquisse serait impossible si l'interprète n'avait pas déjà eu des préjugés par lesquels les ébauches et les anticipations du sens du tout du texte deviennent possibles. Sans préjugés, on ne pourrait rien anticiper, et la lecture ne serait pas possible. C'est ici que nous comprenons pourquoi la position de Gadamer mérite l'épithète « phénoménologique » : il tente d'élaborer une conception du sens du texte qui ne le pense pas d'une manière abstraite, mais essaie de décrire comment le sens du texte peut se manifester pour l'interprète. Il s'agit, chez lui, d'une phénoménologie de l'interprétation³⁰.

Christian Berner a objecté que Gadamer n'avait pas raison en considérant la compréhension d'un texte comme un dialogue : c'est une implication de l'intégration nécessaire du texte à notre horizon, selon Berner, qui rend la dialogicité du comprendre illusoire. « Ce n'est pas un dialogue lorsqu'une telle intégration interdit au texte autre de faire valoir contre nous, contre la particularité de notre horizon, la spécificité de son propre horizon. » Et il est encore plus problématique, écrit-il, lorsqu'il s'agit de textes écrits : « dans un dialogue, l'écoute des raisons d'autrui me permet, le cas échéant, de changer d'opinion et vice versa, ce qu'un texte précisément ne peut jamais³¹ ». Berner oublie cependant une idée fondamentale de l'herméneutique gadamerienne qui complète sa description de fusion d'horizons : l'exigence de l'ouverture de l'interprète. L'ouverture est nécessaire, plus précisément, dans le rapport de l'interprète à ses propres préjugés : « Comprendre un texte, c'est [...] être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte »³². Sous cet angle, il n'y a aucune différence entre le dialogue avec une personne et le dialogue avec le texte. La dialogicité de la compréhension n'est possible que par l'ouverture qui doit être en œuvre de la même façon dans les deux cas. C'est un dialogue, car il faut toujours compter sur la possibilité que le texte à comprendre peut modifier ou corriger ce que nous avons cru et nous avons pensé. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique philosophique peut souligner que la compréhension est un événement au sens strict, c'est-à-dire quelque chose dont on ne dispose pas. Cette indisponibilité de la compréhension est une raison de plus pour laquelle la compréhension ne peut pas s'effectuer méthodiquement³³.

³⁰ Sur le caractère phénoménologique de son herméneutique, nous nous permettons de renvoyer à notre livre *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Würzburg 2007.

³¹ C. Berner, *Au détour du sens*, Paris 2007, p. 63.

³² VM, p. 290.

³³ Cf. sur ce point mon essai « La dialogicité de l'herméneutique philosophique », in « VERBUM. ANALECTA NEOLATINA » 2009 XI/1, pp. 7-13.